

PRESENCIA Y MANIFESTACIÓN DEL MEDIEVO. CONTRIBUCIONES DE JOSEP-IGNASI SARANYANA AL PENSAMIENTO MEDIEVAL¹

M^a JESÚS SOTO-BRUNA

Introducción

Cuando en 1927 Martin Grabmann redactó la biografía intelectual del renombrado medievalista Clemens Baeumker, además de reseñar minuciosamente los trabajos realizados en vida, puso de manifiesto que la importancia de su figura se resalta asimismo teniendo en cuenta los proyectos y líneas abiertas para el futuro en la investigación del pensamiento medieval. Baeumker habría así descubierto y señalado caminos importantes que debería recorrer el estudio posterior; y ello a raíz de los sucesivos descubrimientos que iba haciendo a medida que editaba y sacaba a la luz manuscritos de obras medievales de capital importancia para el conocimiento y la edificación de la historia de la filosofía de este período. De ahí que destacase su figura con las siguientes frases: «La semblanza científica de un gran investigador se descubre, no solamente a partir de sus obras publicadas, sino también desde los apuntes y materiales recogidos sobre diversos libros, aun cuando no hayan salido a la luz. Pues la más profunda esencia del ser humano no se muestra solamente en lo que él ha hecho y ha conseguido, sino también en aquello que él ha proyectado»².

En el caso de Josep-Ignasi Saranyana, nos encontramos —aunque más de medio siglo después— con un panorama semejante; pues, en efecto, desde 1972 —año en el que se doctora en Sagrada Teología— hasta la actualidad, no ha cesado de abrir nuevas líneas de investigación sobre el período medieval con unos perfiles e itinerarios tales que determinan incluso una dirección de estudio para la primera época del pensar

¹ Agradezco la petición de incluir este artículo sobre la biografía intelectual de Josep-Ignasi Saranyana en este volumen de homenaje a su figura como profesor y como maestro; el cual, además, fue publicado en el volumen de la revista “Anuario de Historia de la Iglesia” (20 / 2011), y que me ha brindado la posibilidad de redactar este acercamiento a las investigaciones que, en el campo del medievalismo, ha realizado el Profesor Saranyana, uno de los más renombrados especialistas en España y en nuestros días. El adentramiento en algunos de los temas tratados por Josep-Ignasi SARANYANA coincide además en gran parte con la investigación que actualmente estoy llevando a cabo, dentro del Proyecto de investigación: *Las nociones de manifestación y causalidad como «explicatio mundi»*. De Escoto Eriúgena a M. Eckhart, Proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. FFI2008-02804/FISO). Agradezco además las correcciones e indicaciones de la Profesora Elisabeth REINHARDT para la redacción de este artículo.

² Martin GRABMANN, *Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, en Martin GRABMANN (ed.), *Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Clemens Baeumker. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XXV, Heft 1/2, Münster, 1927, p. 13.

moderno, además de incidir en el propio trayecto del período medieval. Así, por mencionar únicamente algunos proyectos, diremos que su interés por las raíces medievales de la antropología de Lutero³ —especialmente desde la interpretación de las *Carta a los Romanos*—, así como sus exposiciones sobre las aportaciones de Occidente a la configuración de la Teología de la América Latina⁴, e incluso los resultados obtenidos en lo que se refiere a la condición femenina medieval⁵, han puesto de relieve que comprender conceptualmente aquello sobre lo que el ser humano ha reflexionado y ha sacado a la luz a lo largo del desarrollo histórico, sigue influyendo en el presente, se ha hecho real en nuestra historia. En todos estos proyectos Josep-Ignasi Saranyana no ha dejado de poner de manifiesto la continuidad entre el pensamiento medieval y la modernidad.

Por el motivo aludido pueden los trabajos Saranyana sin duda hacerse eco de las reflexiones con las que se inauguró, ya en el año 1996, el Congreso Internacional de Filosofía Medieval, organizado por la S.I.E.P.M en Erfurt: «El pensamiento medieval transforma la herencia antigua, contribuye a la forja de la identidad occidental y ha constituido hasta hoy el núcleo de la cultura europea. En unión con la religión y la fe cristiana consigue Europa su orientación metafísica, base sobre la cual se ha formado el universalismo de la razón moderna, cuyo papel crítico define hoy a la humanidad. La investigación en la historia de la filosofía medieval toma así parte en el proceso de reflexión de la propia razón que intenta establecer los fundamentos sobre los que se asienta la identidad occidental»⁶.

En lo sucesivo trataremos de trazar el marco especulativo e histórico que las publicaciones más sobresalientes del Profesor Saranyana han creado en aras a contribuir, tanto a una mejor comprensión de los temas filosóficos medievales, como en lo que se refiere a la conexión de esos temas con el pensar moderno. Diremos de entrada que ha demostrado en ellas que el carácter específico del medievalismo contribuye de modo decisivo al entendimiento de las posteriores aportaciones del pensar humano a la sociedad. En la medida en que sus proyectos se insertan asimismo en la historia de la teología, señalaremos, en los momentos pertinentes, cómo sus argumentos filosóficos dan paso a una apertura hacia la investigación teológica.

1. *Sobre el tiempo y la eternidad*

En 1959 Joseph Ratzinger dio a conocer su *Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*⁷, libro que tuvo gran resonancia en los círculos de la literatura especializada en la temática referida a la teología de la historia y a la historia de la salvación. Tanto el tema como el autor influyeron en las primeras especulaciones filosófico-teológicas de Josep-Ignasi Saranyana, quien explicará que «desde entonces no

³ Proyecto de investigación financiado por el Plan de Investigación de la Universidad de Navarra, con resultados publicados en esta misma revista (1988).

⁴ Cfr. sus últimas aportaciones en el Simposio internacional: *Política y religión en la independencia de la América Hispánica*, Pamplona, 28-29 de octubre de 2010; donde figura además dentro del Consejo Científico, Miembro del Pontificio Comité de Ciencias Históricas; siendo —en la actualidad— Profesor Ordinario de Historia de la Teología en la Universidad de Navarra.

⁵ Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, Salamanca, 1997; tal asunto constituyó el tema de su Doctorado en Filosofía, por la Universidad de Salamanca.

⁶ Wolfgang KLUXEN, *Die Bewahrung abendländischer Identität*, en Jan A. AERTSEN, / Andreas SPEER, (eds.), *Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Was ist Philosophie im Mittelalter?*, *Acta Academiae Scientiarum*, Erfurt, 4 (1997), p. 11.

⁷ Trad. cast.: Joseph RATZINGER, *La teología de la historia en San Buenaventura*, Madrid, 2004.

han cesado los estudios sobre la teología de la historia bonaventuriana»; entre ellos resalta las publicaciones de A. Gerken⁸, W. Huelbusch⁹ y H. Mercker¹⁰. La investigación de fondo es de carácter netamente teológico, pues versa entorno a Cristo y el tiempo. Sin embargo, los contenidos básicos que deben ser estudiados con detalle para comprender adecuadamente la dogmática bonaventuriana son sin duda de signo filosófico: como la naturaleza del tiempo, la fundamentación de la historia en el tiempo o el desarrollo de los modelos históricos en el Seráfico, hasta llegar a un intento de dar razón de la fe para abordar una comprensión o explicación de índole racional sobre el lugar de Cristo en el devenir histórico.

Pues bien, los temas anteriores constituyen precisamente el núcleo de la primera publicación de Josep-Ignasi Saranyana, *Tiempo y Eternidad. Estudio de la Teología de la historia en San Buenaventura*¹¹, donde señala la gran importancia de las aportaciones del maestro franciscano en lo que se refiere precisamente al significado que cobra el tiempo —en relación con la historia de la salvación— en un pensamiento cristiano. En concreto, se trata de la verdad que indica que tanto el origen como el destino final del ser humano se hallan transidos de eternidad, cobrando entonces un relieve inusitado el horizonte del tiempo: pues procede de Dios y a Dios se ordena. Perspectiva desde la cual se advierte la continuidad entre la creación divina y la redención tras el pecado del hombre.

Desde lo anterior puede asegurarse que encontramos una suerte de grieta por salvar entre, por un lado, los tratados pioneros de san Agustín sobre el tiempo en sus *Confesiones*, y el profundo significado de la historia descubierto y expuesto en *La Ciudad de Dios* y, por otro lado, las inmanentes explicaciones sobre el tiempo humano llevadas a cabo por Martin Heidegger en la obra que ha marcado sin duda el siglo XX en este aspecto, *Ser y Tiempo*. Tal hiato lo salva certeramente el despertar de la Teología de la historia bonaventuriana, la cual implica una nueva aproximación, así como un inédito intento de acercamiento a las primeras reflexiones del final de Patrística en su conexión con las actuales preocupaciones —de índole tanto filosófica como teológica— sobre comprensión del tiempo y del destino último humanos. Podemos sostener entonces que el estudio de este libro de Saranyana ha de permitir obtener una serie de claves especulativas e históricas para una adecuada explicación, hoy, de lo que la filosofía medieval latino-cristiana puede responder al *Ab-Grund* heideggeriano; aportación esta que merece ser destacada en los círculos contemporáneos.

El libro sobre *El tiempo y la eternidad*, investigando la Teología de la historia bonaventuriana, constituye la publicación de los capítulos más sobresalientes la Tesis Doctoral del Prof. Saranyana en Sagrada Teología. El trabajo fue iniciado en 1969 y defendido como tal en 1972 en la Universidad de Navarra, bajo la dirección del Dr. D. Pedro Rodríguez.

No deja de ser significativo que en el año 2010, la última publicación —hasta ahora— del Profesor Saranyana retome de nuevo los aspectos que más inciden en el debate de la cuestión sobre la historia, el tiempo y la salvación. Tal libro lleva por título

⁸ *Theologie des Wortes: Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf, 1963.

⁹ *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*, Düsseldorf, 1968.

¹⁰ *Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras*, München, 1971.

¹¹ Se trata del extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, y publicada en *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, vol. II, n.3, Universidad de Navarra, s/f. Publicado asimismo por Gráficas Egúzquiza, Pamplona, 1976. Tanto los temas como los autores referidos en el texto, se encuentran mencionados en las páginas 6 y 7 de esta obra.

*Sobre la muerte y el más allá. Medio siglo de debate escatológico*¹². Las indagaciones que recorren las páginas de esta edición se hallan centradas en lo que el autor denomina las cuestiones de «escatología intermedia»; en ella expone lo más destacado de sus estudios y trabajos —de 1977 a 1981— sobre las utopías milenaristas y el joaquinismo medieval y moderno¹³.

En todos los estudios incluidos en el marco mencionado, Saranyana ha dejado clara la posición específica del pensar medieval al respecto. Y ha subrayado que se trata de una nueva perspectiva respecto del pensar antiguo. Desde esa nueva perspectiva, la temporalidad aparece a la conciencia humana como el proyecto creacional de Dios, no siendo ella misma originaria. El tiempo, según esto, sería proyecto, pero proyecto divino. Sería posibilidad de futuro, pero de futuro divino, de eternidad. Y psicológicamente será espera y también esperanza. El hombre, y con el hombre todo lo contingente, viene de la eternidad y se encamina hacia la eternidad. El problema entonces del fin último del hombre —de su destino después de la muerte— preocupó, ciertamente, al mundo griego, pero no halló las bases ni la terminología filosófica para su explicación. Tanto en la literatura como en la filosofía, prima la idea de que solamente «los mejores» o los así denominados «héroes» podrán compartir la vida de los dioses —o sea, no se plantea, la cuestión de la inmortalidad personal, individual, para todos los hombres. La presencia —conceptual y vivida— de los ciclos del eterno retorno hacía difícil concebir la noción de «inmortalidad del alma individual». Por ese motivo Josep-Ignasi Saranyana dedica varios capítulos de sus publicaciones a las diversas cuestiones, tanto gnoseológicas, como metafísico-teológicas, del alma separada, así como a la relación que pueda atisbar el entender humano del Verbo con el mundo. Tales son sus palabras: «El asunto de fondo, que tanto me intrigaba, era la comunicación entre el tiempo y la eternidad. Aunque son dos medidas que difieren esencialmente, pues miden duraciones heterogéneas¹⁴, el hiato entre ellas es franqueable. Pero ¿cómo? “¿Cómo puede hacerse eterno lo que es temporal?”», se pregunta, por ejemplo, San Buenaventura, cuando habla de la ascensión de una naturaleza humana por el Verbo en la Encarnación»¹⁵. Tras la lectura de sus estudios, se advierte que, ya en el medievo del XIII, tras la incorporación de la concepción de una creación inteligente y voluntaria del mundo, surge una de las preguntas reflexivas que atraviesan a la vez el pensar contemporáneo: ¿Cuál es la relación del hombre con ese Absoluto, primer principio de todo?

Sin duda, esa cuestión de fondo es de índole fundamentalmente teológica, ya que la pregunta que subyace, en este caso en San Buenaventura pero también en el sentir general de la Edad Media, se refiere al estatuto y el destino del alma separada, asunto que, conviene subrayar, afecta también a la filosofía. Como escribe el propio Saranyana: «La mayor parte de las polémicas medievales de carácter filosófico se producen para

¹² Publicado en Eunsa, Pamplona, 2010.

¹³ En la primera nota del libro, pp. 13-14, cita sus publicaciones al respecto. Destaquemos ahora las siguientes: *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino (Historia doctrinal de una polémica)*, en colaboración con I. BROSÁ y F. CALOGERO, Pamplona, 1979; *La crisis de la «Edad del Espíritu Santo» (Santo Tomás versus Joaquín de Fiore)*, en *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, (*Miscellanea medievalia*, 21/1), Berlín, 1979, pp. 106-121; *Joachim vom Fiore und sein vermeintlicher Einfluss auf Hispanoamerika im 16. Jahrhundert*, en *Ende und Volendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, (*Miscellanea Medaievalia*, 29), Berlín, 2002, pp. 544-557 (en colaboración con Elisabeth REINHARDT).

¹⁴ SANTO TOMÁS, *De Potentia*, q.3, a.14, ad 8 et ad 9: Tiempo y eternidad difieren *non solum ratione principii durationis, sed etiam ratione sucesionis* (nota del autor, *Sobre la muerte y el más allá*, p. 14).

¹⁵ Josep-Ignasi SARANYANA, *Sobre el tiempo y la eternidad*, p. 14. El autor hace referencia a la obra bonaaventuriana: III Sent d.5, a.1, ad 4 (Q. III, 125 b).

resolver problemas teológicos»¹⁶. El tema se inscribe aquí dentro de un asunto crucial, esto es, si bien el alma separada «no está sujeta propiamente al tiempo, depende todavía del tiempo, pues subsiste por relación al cuerpo que tuvo y recuperará (...). Por otra parte, esa alma está fijada de modo definitivo, para bien o para mal, en la eternidad. (...) En consecuencia, el alma separada depende del tiempo histórico, aunque esté ella misma más allá del tiempo (en cuanto a la medida de la duración de su substancia), y espera a lo lejos el final de la historia, un hecho de algún modo también histórico, aunque será su punto final. Es más, ese acontecimiento que será el último momento de la historia, la introducirá en una situación que va a dejar de ser histórica»¹⁷.

Considero que la cita anterior deja bien definidos los horizontes que abre el pensar medieval para una investigación sumamente fructuosa sobre ese gran tema: la relación existente entre el tiempo y la eternidad. Asunto este que trató magistralmente San Agustín y que Josep-Ignasi Saranyana recoge en nuestros días desde la orientación de la creación de la nada y, por lo tanto, desde la convicción de que el mundo no es eterno, esto es, no posee al menos la eternidad que corresponde a Dios¹⁸.

2. Muerte, nada y creación

En la tesis de Étienne Gilson, la filosofía medieval introduce una novedad en lo que se refiere al tema que acaba de mencionarse en el epígrafe anterior. En el período medieval cristiano, en efecto, se reserva —siguiendo lo que él denomina una «Metafísica del Éxodo»— el nombre de «ser» para Dios, siendo éste el único en el que se da una identidad de esencia y existencia; en otras palabras, en Dios, el término «ser» designa una esencia idéntica a la existencia. Ciertamente el monoteísmo alude a un fondo y a una trama característicos de la filosofía medieval, y que, como argumento, va a pasar a integrar los capítulos más importantes de la filosofía moderna; especialmente, desde la cuestión de la demostración de las pruebas de la existencia de Dios. En concreto, la pregunta sobre la creación del mundo se formula en el medievo en los términos de la posibilidad de la existencia de múltiples seres además del ser único. De este modo, el argumento sobre la creación de la nada proporciona, como tal, un contenido nuevo que se incorpora al programa de la filosofía.

Siguiendo con la temática incoada en el anterior epígrafe del presente artículo, Saranyana, en su reciente libro, ya citado, *Sobre la muerte y el más allá*, explicita que —en el creacionismo— la noción de «fin absoluto» debe ser puesta en relación con la de «nada absoluta», pero en un sentido muy concreto, esto es, en cuanto este tema se encuadra dentro de una metafísica cristiana. Tales son sus palabras: «En este contexto, el fin absoluto del mundo sería un concepto correlativo al de “creación”, si esta se entiende como *productio ex nihilo rei et subiecti* (producción de nada previo ni de sí mismo, es decir, que tampoco emana del sujeto), entonces el fin absoluto sería la vuelta a la nada, la *annihilatio* o la aniquilación. Ese concepto de fin exigiría como presupuesto el “pensar” la nada en oposición al ser, oposición metafísica ajena —a mi entender— a la filosofía de la razón natural espontánea, pues la nada no es, en sí misma, pensable, más que como negación del ser, y en tal sentido es de alguna manera todas las cosas. La metafísica clásica no se ha planteado la oposición metafísica entre el ser y la nada, sino en todo caso la oposición lógica entre el ser y el no-ser, que denomina

¹⁶ Josep-Ignasi SARANYANA, *Sobre el tiempo y la eternidad*, p. 8.

¹⁷ Josep-Ignasi SARANYANA, *Sobre el tiempo y la eternidad*, pp. 14-15.

¹⁸ Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *Santo Tomás. De aeternitate mundi contra murmurantes*, en *Anuario Filosófico*, 9 (1976), pp. 399-424.

contradicción, en la cual uno y otro son sus extremos y se oponen absoluta, primaria y esencialmente»¹⁹. Con las palabras que acaban de citarse, Saranyana ha querido resaltar la novedad absoluta que supone la creación a partir de la nada; no siendo la nada sujeto alguno del acto de crear. Rechaza con ello todo asomo de esencialismo. Sin duda, esta es una de las líneas especulativas de investigación más interesantes que el Profesor Saranyana ha recordado en aras a la investigación actual del pensar medieval, en su clara orientación a la teología; por ello declara que los autores medievales sostuvieron con claridad que es dogma de fe que el mundo ha sido creado de la nada y, por consiguiente, concluyen que el mundo no es eterno y, como ya se ha dicho, no posee la eternidad que corresponde a Dios.

En definitiva, la tesis bíblica sobre creación de la nada —objeto de amplias reflexiones en el medievo— no significa concebir la nada como anterior al ser, algo así como de lo cual el ser fuera educido²⁰. Lo anterior implica que la relación entre el origen como identidad (Dios) y el *aliud* que procede de él no es una relación simétrica, pues este último permanece siempre en inferioridad con respecto de su origen. La creación divina, entonces, por ser tal, pone en la existencia un algo nuevo, que es *novum*, inédito; esto es, una entidad que no preexistía en esa su finitud y distinción en la causa creadora; la distinción proviene de la creación. Pues el ser de la criatura en el Verbo es Dios, pero el ser de la misma en la creación subsiste en la naturaleza propia de la criatura. Ambas consideraciones —como se ha establecido al comienzo de este apartado— resultan complementarias desde la doctrina de la expresión del Verbo.

Una vez asentada la doctrina de la creación de la nada, Saranyana, pasa a plantear otra de las grandes cuestiones del pensar medieval, esto es, la pervivencia del alma tras la muerte; tema este que sin duda presupone el anterior. ¿Qué significa vivir después de la muerte? En este punto de crucial importancia para la elaboración de una antropología teológica, Josep-Ignasi Saranyana explica con fuertes argumentos, tanto las razones para el rechazo del dualismo platónico, como las referidas al monopsiquismo aristotélico heterodoxo²¹, previa exposición del significado último de la muerte, así como la condición del alma separada; tema este en dependencia del mencionado asunto sobre la creación del mundo y de la persona humana.

Este último libro citado, finaliza con una respuesta al marxismo y un diálogo con la escatología contemporánea. Con estos presupuestos, considero que puede sin duda subrayarse de nuevo la actualidad del pensar medieval que ha puesto de manifiesto la obra del Profesor Saranyana. En este sentido, podríamos atribuir al proyecto de Saranyana las reflexiones que dos grandes autores del siglo XX y del siglo XXI —respectivamente— han atribuido al pensar medieval. Por un lado, en efecto, podemos situarlo en la línea de las mencionadas reflexiones gilsonianas. A comienzos del siglo XX, efectivamente, hallamos la mayor contribución a la comprensión del pensamiento medieval, en la pluma de Étienne Gilson. En su obra *El espíritu de la filosofía medieval* recordó que Condorcet, uno de los más grandes críticos —en el siglo XVIII— de la Edad Media, había reconocido a los medievales el haber precisado las nociones esenciales de la metafísica y de la epistemología; reconociendo que el pensar contemporáneo debe a la escolástica las ideas que podemos formarnos acerca del Ser supremo y de sus atributos; sobre la distinción entre la causa primera y el universo al que se supone gobernar; sobre el espíritu y la materia, sobre los diferentes sentidos que es posible aplicar al vocablo «libertad»; sobre lo que se entiende por «creación»; sobre

¹⁹ Josep-Ignasi SARANYANA, *Sobre la muerte y el más allá*, p. 27; cita en este punto: *S th* I, q. 50, a. 1c.

²⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S th*, I, q. 46, a. 2, ad 2.

²¹ Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *Sobre la muerte y el más allá*, pp. 61, ss.

la manera de distinguir entre sí las diversas operaciones del espíritu humano y de clasificar las ideas que éste se forma respecto de los objetos reales y de sus propiedades.

Por su parte, en el año 2000 Theo Kobusch ha afirmado con rotundidad que sin las contribuciones que los filósofos medievales hicieron a través de las Sumas, los Comentarios a las Sentencias, los Comentarios a la Biblia o las Glosas, no podría explicarse la filosofía contemporánea; recordando a este respecto que el propio Roger Bacon había señalado que «la mayoría de las cuestiones que se contienen en la Suma Teológica son pura filosofía»²², reconociendo sin duda el papel central de la Teología en este período.

Con estas publicaciones, Saranyana ha demostrado asimismo que el examen de la historia de la filosofía medieval es intrínsecamente filosófico, a la vez que entra de lleno en las cuestiones de la dogmática y de la teología. Por otra parte, sus aportaciones a la filosofía sistemática han incitado al investigador contemporáneo al análisis de la dimensión histórica de los conceptos que aborda. El cultivo entonces de la historia de la filosofía medieval debe abordarse como una «hermenéutica» en sentido amplio; esto es, debe tratar a la vez de la lectura, la comprensión y la interpretación de la tradición filosófica. Parafraseando el *tolle, lege* de san Agustín, puede aseverarse que la lectura de los grandes textos se halla a la base de todo su trabajo filosófico que aspira al desvelamiento de la verdad sobre los temas que los filósofos han planteado. Veamos entonces a continuación la posición de Josep-Ignasi Saranyana en el contexto de la historia de la filosofía medieval.

3. Contexto y comprensión de la historia del pensar medieval

Como resulta conocido, la historia de la filosofía medieval tiene su despertar primero —tras las críticas renacentistas y modernas— en el año 1819, cuando la *Academie des Inscriptions et des Belles-Lettres* de París propuso como tema de concurso la cuestión de las traducciones latinas de Aristóteles. Resultó premiado el trabajo de Amable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, que fue traducido al alemán en 1831 y actualizado y reeditado en 1843 por Charles Jourdain, hijo del autor²³. La obra de A. Jourdain dominó la investigación en filosofía medieval durante más de un siglo, siendo a su vez continuada con nuevos materiales.

Después, en 1857, la *Academie des sciences morales et politiques* de París propuso como tema de concurso la filosofía de Tomás de Aquino; obteniendo el premio Charles Jourdain, con su trabajo —publicado en 1858— *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Estos trabajos constituyeron sin duda un aliciente para la extensión de las investigaciones medievales, tanto en Francia como en el resto de Europa²⁴. Cabe recordar a este respecto, además de la obra de Victor Cousin sobre Pedro Abelardo, las investigaciones de Charles Thurot sobre la gramática medieval y su filosofía del lenguaje²⁵ y la investigación de Renan sobre Averroes y el averroísmo²⁶; así como la

²² Theo KOBUSCH, *Philosophie im Mittelalter?*, en Theo KOBUSCH (ed.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt, 2000, p. 1.

²³ Amable JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques* (Nouv. Éd. / rev. et augm. par Charles JOURDAIN), New York, 1974.

²⁴ Cfr. *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Âge*, Frankfurt a. M., 1966.

²⁵ Charles THUROT, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Âge* (1869), Frankfurt a. M., 1964; *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris* (1850), Frankfurt a. M., 1967.

historia realizada por Delisle sobre las colecciones de manuscritos en la Biblioteca Nacional de París²⁷, y, en ese mismo ámbito, el trabajo de J. B. Hauréau²⁸.

En su trabajo sobre *La Filosofía Medieval*²⁹, Josep-Ignasi Saranyana recoge estas primeras investigaciones, reconociendo su inestimable labor, aunque señalando claramente su característico trasfondo doctrinal: «Los primeros historiadores racionalistas que se aplicaron, en el siglo XIX (Victor Cousin, Jean-Barthélemy Hauréau, François Picavet, Leon Gauthier y Émile Verrier) consideraron que lo propio de las especulaciones escolásticas medievales fue su desarrollo bajo la tutela de la Iglesia. Esto habría supuesto, según ellos, un aspecto negativo y otro positivo. El negativo sería haber paralizado el esfuerzo filosófico, al vincular la libertad de las investigaciones, a una verdad heterónoma, de origen divino, dispensando al hombre de un esfuerzo personal serio por resolver racionalmente algunos misterios. Desde su perspectiva positiva, los citados historiadores apreciaron la aparición, en la Edad Media, de la especulación religiosa, es decir, de la ciencia teológica, a la que respetaban, aunque no la consideraban propiamente filosófica, ni, en última instancia, rigurosamente científica»³⁰. Con esta apreciación crítica Saranyana sitúa en su punto justo su posición con respecto a la filosofía medieval, a la vez que se alza como un intérprete original y constructor en nuestros días.

En el libro se citan, asimismo, los trabajos, en España, de Zeferino González, Menéndez y Pelayo o Bonilla y San Martín. Destacándose asimismo el trabajo de Joseph Kleutgen sobre la filosofía escolástica³¹, y la de Carl Prantl sobre la historia de la lógica, autor éste sobre quien escribió el propio Baeumker, observando su importancia³².

A pesar de la importancia de estos autores, la investigación nos enseña que habrá que esperar a la obra de H. Denifle y F. Ehrle para que la investigación en el área de la Filosofía Medieval tome un gran impulso desde la perspectiva de la ampliación de los estudios de los manuscritos³³. Puede considerarse que a partir del *Chartularium Universitatis Parisiensis* y de la edición de los *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* —desde materiales inéditos— se inicia una nueva era en el modo de escribir la historia de la filosofía y de la teología de la Edad Media. Se recuerda además la excelente historia de la filosofía medieval de A. Stöckl³⁴,

²⁶ Cfr. la reciente traducción al castellano: Ernest RENAN, *Averroes y el averroísmo. Ensayo histórico*. Traducción de Héctor PACHECO PRINGLES, Prólogo de Gabriel ALBIAC, Madrid, 1992.

²⁷ Léopold Victor Delisle, *Inventaire des manuscrits latins: conservés à la Bibliothèque Nationale sous les numéros 8.823 – 18.613* (1863), Hildesheim, 1974; *Inventaire général et méthodique des manuscrits français de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1876.

²⁸ Jean-Barthélemy HAURÉAU, *Initia operum scriptorum latinorum Medii potissimum Aevi ex codicibus manuscriptis et libris impressis alphabetice digessit* (1812-1896), Turnholt, 1973-1974.

²⁹ La 2ª edición, revisada y aumentada, data de 2007, lleva como subtítulo, como la 1ª: *Desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*, y ha sido publicada en Eunsa, dentro la Colección Pensamiento Medieval y Renacentista. Como manual, y enfocado exclusivamente hacia la docencia, el autor escribió su conocida *Breve historia de la filosofía medieval*, en la Colección, también de Eunsa, de Iniciación Filosófica (2ª edición revisada, 2010), de cuya ampliación se hizo eco la Colección Filosófica de la misma editorial.

³⁰ Josep-Ignasi SARANYANA, *La Filosofía Medieval*, p. 26.

³¹ Joseph KLEUTGEN, *La philosophie scholastique*, (trad. de R. P. CONSTANT SIERP) Paris, 1869.

³² Carl PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955 (reimpr. de Leipzig, 1855); Clemens BAEUMKER, *Carl Prantl*, en *Allgemeine Deutsche Biographie*, 55, 1910.

³³ Cfr. Martin GRABMANN, *Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, en Martin GRABMANN (ed.), *Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Clemens Baeumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XXV, Heft 1/2, Münster, 1927, p. 5.

³⁴ Albert STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (1864-1866), 4 vols., Aalen, 1868.

quienes, a su juicio, distinguieron un movimiento filosófico medieval auténtico, distinto del movimiento teológico medieval.

Por su parte el Profesor Josep-Ignasi Saranyana ha asumido todas estas investigaciones, así como el redescubrimiento de los textos de la filosofía y de la teología medievales. Ello se muestra de un modo muy especial en el manual del que hablamos —fruto de una entera carrera de docencia e investigación. En esta obra, de lectura obligada, Saranyana demuestra el conocimiento profundo de las investigaciones mencionadas llevadas a cabo en el renacer —en este sentido— que supone el siglo XIX en lo que se refiere al estudio de los temas, las obras y los manuscritos medievales. Y, como De Wulf y Jauneau, no pone en duda la existencia de temas específicos del filosofar dentro de la amplitud que supone la filosofía y la teología medievales³⁵. De ahí que dedique su primera parte al desarrollo de la relación entre fe y razón en el pensar medieval.

El libro, en su segunda parte, expone bien que el resplandor del Renacimiento no se podría explicar sin la lenta maduración medieval y que el cartesianismo hunde sus raíces en la escolástica. Es más, nos enseña que la filosofía medieval no tiene solamente el mérito de hacernos comprender mejor la filosofía moderna; antes bien, tiene su interés propio, en tanto que representa un esfuerzo de pensamiento original. Y si el conocimiento de los filósofos antiguos es una vía inmediata de acceso a la filosofía, el conocimiento de los filósofos medievales puede y debe hacernos jugar el mismo papel, esto es, despertar en nosotros la facultad de pensar.

El manual, además de un amplio y exhaustivo conocimiento de los autores, nos enseña que la Edad Media lleva en sus comienzos el carácter de la receptividad; y ello en la medida en que supone una apropiación receptiva del pensamiento antiguo y patristico, que, lentamente, pero de un modo seguro, ha de conducir a una propia cosmovisión. Es en este sentido en el que ha de entenderse que los pensadores medievales dan cabida a la tradición y a la autoridad (Platón, Aristóteles, San Agustín), frente al moderno pensar subjetivista. Resulta además interesante observar cómo el Profesor Saranyana expone y explica la permanencia de la tradición a través del estudio de cada una de las Escuelas y de la relación de las Escuelas entre sí. El fundamento de esta valoración de la tradición reside, además de en la naturaleza receptiva de la Edad Media, en el papel que ocupa la filosofía en esta época. Para la Edad Media, en efecto, el filosofar no tiene la dirección subjetiva que toma en la modernidad; de tal modo que su mirada al pasado no es especular: no le devuelve su propia imagen, sino la realidad de una historia por asumir.

Se entiende a partir de lo anterior que, una vez hallada la verdad en filosofía, ésta debe ser continuada. Por ello, el papel de la razón no resulta entonces superfluo o sin significación. Antes bien, la lectura acabada del libro termina mostrando una cosmovisión propiamente medieval, donde tienen cabida la fe y la razón. Además, Saranyana muestra, en cada uno de los capítulos, la visión trascendente de la vida que subyace a esa cosmovisión, la cual, a su vez, se basa, en la primacía de la metafísica sobre lo que hoy denominaríamos la razón práctica. Desde esta perspectiva metafísica, puede sostenerse que, a pesar de las múltiples corrientes existentes en la Edad Media en lo que a la teoría del conocimiento se refiere, tiene primacía el realismo, en el sentido de la admisión de los primeros principios del ser y del conocer; primando en la lógica la teoría del silogismo sobre el pensamiento inductivo. En todo este recorrido conceptual, especial atención merecen las páginas dedicadas a la «Síntesis filosófica tomasiana» (pp. 277-294), y, más en concreto, al intento de dilucidar el pensar político de Tomás de

³⁵ Maurice DE WULF, *Historia de la filosofía medieval*, México 1945, vol. I, p. 16; Edouard JEAUNEAU, *La philosophie médiévale*, Paris, 1967, p. 5.

Aquino. A este respecto, nos atrevemos a asegurar que las conclusiones establecidas por Saranyana, tras el detallado análisis del *De regno*, incitan en la actualidad a una más profunda investigación sobre la teoría social política; citemos el texto que nos resulta más significativo al respecto: «En todo caso, me atrevo a presentar las cuitas y vacilaciones de Santo Tomás como un eslabón más de esa larga caminata de la humanidad cristiana en busca de una justa secularización, es decir de una adecuada autonomía de las realidades profanas. Un empeño en el que todavía estamos comprometidos al cabo de setecientos años»³⁶.

Además de constituirse en manual preciso e imprescindible, la obra recoge — hasta su última edición— los estudios actuales sobre cada uno de los temas que trata. Y ello de tal modo que las notas al pie de página constituyen un aparato bibliográfico de primer orden para continuar la investigación de cualquiera de los temas o autores tratados en el cuerpo del trabajo. El índice onomástico final contribuye además a que el lector pueda rastrear las propias fuentes citadas.

Por otra parte, y en lo que se refiere a la historia de la teología medieval, Saranyana además ha dejado escrita la primera parte, referida al período escolástico, del manual de *Historia de la Teología*; habiéndose hecho cargo de los períodos moderno y contemporáneo el Profesor José Luis Illanes³⁷. Explica ahí, en su periodización las concepciones teológicas fundamentales de la Edad Media. La investigación, en cambio, de autores relativamente secundarios, tanto en la filosofía como en la teología, ha quedado plasmada en el libro *Filosofía y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490)*³⁸. El libro recoge sus investigaciones desde 1973 al año 2000, abarcando a aquellos autores más representativos que vivieron en el marco del mediterráneo occidental.

En esta misma línea de la Teología Medieval publicó —en el año 1994— el libro *Grandes Maestros de la Teología*³⁹. San Agustín, San Anselmo de Canterbury, Santo Tomás de Aquino, la Teología Franciscana, la recepción del tomismo en Tomás de Vío, el Cardenal Cayetano y la restauración del tomismo en el siglo XVI, así como la Teología Académica Novohispana del siglo XVI, encuentran cabida en esta obra, a la vez de estudio y de investigación. La obra en efecto recoge una serie de lecciones dirigidas a alumnos que, una vez terminados sus estudios teológico-institucionales, comienzan su especialidad en Teología histórica.

No resta sino a continuación exponer tanto los proyectos como las líneas de investigación que el Profesor Saranyana ha propuesto y ha abierto en nuestros días, en orden a una mejor comprensión de la específica temática filosófica del pensar medieval. A través del recorrido de las que pueden considerarse sus principales aportaciones se habrán de reconocer conceptos y temas que resultan una clave, tanto para la comprensión del pensar moderno posterior, como para una apertura hacia el entendimiento de la actualidad. Con objeto de obtener una visión global nos basaremos principalmente en la lectura de aquellos artículos publicados cuya temática incide

³⁶ Josep-Ignasi SARANYANA, *La Filosofía Medieval*, p. 293; cita como referencia en este punto a Paulino CASTAÑEDA DELGADO, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, UNAM (Instituto de Investigaciones Históricas, Serie “Estudios Históricos”, 59), México 1996, p. 73. Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *El debate teológico sobre la secularidad cristiana (1930-1990)*, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 13 (2004), pp. 151-176.

³⁷ José Luis ILLANES – Josep-Ignasi SARANYANA, *Historia de la Teología*, 3ª ed. revisada y aumentada, Madrid, 2002.

³⁸ El libro se halla prologado por Alessandro GHISALBERTI, editado en Pamplona, en el año 2003 como primera edición.

³⁹ Josep-Ignasi SARANYANA, *Grandes Maestros de la Teología. I. De Alejandría a México (siglos III al XVI)*, Prólogo de Melquíades ANDRÉS MARTÍN, Madrid, 1994.

directamente en las preocupaciones contemporáneas en el campo de la investigación filosófica del medievo. Seguiremos principalmente un orden cronológico.

3. Líneas de investigación en filosofía medieval

a. Para una antropología metafísico-teológica

En 1974 Josep-Ignasi Saranyana publicaba un artículo cuya temática no ha dejado de inquietar, tanto en el ámbito de la antropología antigua como en los círculos de discusión en los que se elabora el pensar antropológico en nuestras días, pero que, a nuestro juicio, alcanzó un punto álgido en el medievo del XIII. La materia tratada constituye, en efecto, una preocupación del hombre de todos los tiempos, a saber, si es posible «demostrar, con argumentos válidos que la Providencia de Dios gobierna las cosas humanas», asunto este tratado, a raíz de unas reflexiones sobre el Comentario de Tomás de Aquino al libro de Job, bajo el título: *Entre la tristeza y la esperanza. Santo Tomás comenta el libro de Job*⁴⁰. El tema constituye una línea de investigación que ha ocupado a Saranyana durante su larga carrera académica, hasta que, en el año 2010 es editado como libro el Comentario de Tomás de Aquino: *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos: comentario literal de Tomás de Aquino al Libro de Job (capítulos 1-3)*⁴¹.

Ambas publicaciones nos enseñan que Santo Tomás, en su comentario bíblico — de índole fundamentalmente teológica— abre una nueva perspectiva en lo referente a una posible explicación del sufrimiento de la persona que, sabiéndose creada y amada por Dios, trata de superar una tristeza inmoderada que la apartaría del Absoluto creador y providente. En este sentido, la antropología, metafísica y teológica a la vez de este autor del siglo XIII, supera las visiones tanto estoicas como peripatéticas. Antes bien, al leer el relato sagrado, Santo Tomás prueba que la tristeza moderada de Job no ofendió a Dios, ni separó al sufriente de su fe en la Providencia⁴²; con ello, se demuestra además, el posible dominio de la voluntad humana sobre los apetitos irascible y concupiscible. En el análisis de este asunto, Saranyana, de la mano de Santo Tomás, lleva a cabo un exhaustivo estudio de los afectos y las pasiones, de la distinción entre el dolor, la tristeza y el sufrimiento, y ello tanto en lo que se refiere a lo corporal en el hombre, como a su espíritu.

Finalmente, se nos indica que solamente dando un «salto» hacia a fe, puede el hombre mantener una actitud esperanzada a pesar de los males acaecidos en este mundo. Se trata de la distinción entre la espera y la esperanza: «Esperar cosas que aún no poseemos, si éstas caen bajo el dominio de la potestad humana, no tiene razón de perfecta virtud. Luego, debe tratarse, en definitiva, de la esperanza en Dios»⁴³. Quiere lo anterior decir que el dolor y el sufrimiento humanos únicamente alejan de la tristeza, de la desesperación, cuando se hallan radicados en la esperanza sobrenatural, cuya base no es sino la confianza filial del hombre que conserva esta virtud más allá de las esperanzas terrenas, acercándose por tanto, al Creador y a la fe en la providencia divina

Puede considerarse finalmente que esta llamada de atención —desde las reflexiones medievales—, en nuestros días, sobre la dimensión de eternidad que posee la vida humana, tanto en lo que se refiere a su origen, como a su destino final,

⁴⁰ Publicado en *Scripta theologica*, 6 (1974), pp. 329-361.

⁴¹ Editado por Eunsa, Pamplona, 2010.

⁴² Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *Entre la tristeza y la esperanza*, pp. 335-336.

⁴³ Josep-Ignasi SARANYANA, *Entre la tristeza y la esperanza*, p. 351.

constituye un foco de orientación y de claridad para comprender el sentido, la intención última del ser y del actuar de la persona humana. Tarea ésta que tanto ha ocupado al pensamiento contemporáneo tras la crisis de la modernidad; y que únicamente puede hallar los cánones para una adecuada articulación racional si introduce en su argumentación esa dimensión de trascendencia que otorga al mundo y al hombre la medida del *Lógos* divino, en el cual y conforme al cual han sido hechas todas las cosas.

Por otra parte, y en la línea de recuperar en nuestros días una antropología teológica, Saranyana comentó ampliamente el libro de Pannenberg⁴⁴. En este comentario rechaza el método fenomenológico empleado por Pannenberg, en orden a una nueva reflexión acerca de la idea clásica de que la fe imprime una clara dirección al pensamiento; asunto este presente en todas las preocupaciones filosóficas y teológicas de la Edad Media.

b. Claves terminológicas en San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y antecedentes medievales

En el año 1979, cuando los estudios en filosofía del lenguaje alcanzaban su auge en la filosofía europea occidental, el Profesor Josep-Ignasi Saranyana publicó su célebre artículo sobre el tema del significado en Tomás de Aquino; tema que había sido presentado en 1977 en el VI. *Internationaler kongress für Mittelalterliche Philosophie*, que tuvo lugar en la Universidad de Bonn, del 29 de agosto al 3 de septiembre del citado año⁴⁵. Este escrito nos alerta en la actualidad acerca de las directrices que debe tomar el arte de la traducción, para una correcta hermenéutica del autor tratado. Se distingue entonces entre «sentencia» y «lo significado», introduciéndonos en esa gran paradoja del lenguaje, la cual consiste en advertir que, siendo materiales los significantes, los significados son sin embargo inmateriales.

La inmaterialidad del significado de los términos del lenguaje apunta sin duda a la inmaterialidad del conocer humano, en correcta doctrina tomista. Este asunto demostraría la capacidad humana, no ya simplemente de traducir en orden a una adecuada interpretación o hermenéutica de un autor, sino que además demostraría la inmaterialidad misma del alma humana. Como se ve, este asunto engarza de lleno con las primeras preocupaciones filosófico-teológicas de Saranyana, contribuyendo además con sus argumentos, a rebatir las actuales teorías acerca de una posible inteligencia artificial, o de una reducción del lenguaje humano a cualquier tipo de cálculo. La inmaterialidad del conocimiento supone además su concepción como praxis inmanente. La inmanencia de este proceso de intelección requiere que la acción cognoscitiva permanezca en quien entiende⁴⁶; el sujeto cognoscente realiza un proceso en sí mismo, que culmina en la concepción de la cosa. La comprensión del verbo como *dicción interior* es justamente aquello en lo que el teólogo podrá apoyarse para mostrar — respetando las reglas del método analógico— cómo la segunda Persona de la Trinidad puede ser llamada Verbo⁴⁷. Teniendo en cuenta la intención del autor en este estudio,

⁴⁴ Josep-Ignasi SARANYANA, *Hacia una antropología teológica (A propósito de un libro de Wolfhart, Pannenberg)*, en *Scripta theologica*, 10 (1978), pp. 1115-1137. Se trata del libro: *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica*, trad. cast. de Rufino JIMENO, Barcelona, 1976, 208 pp.

⁴⁵ Josep-Ignasi SARANYANA, *Tomás de Aquino: Significante, significado y "palabras fundamentales"*, en *Scripta Theologica*, 11 (1979), pp. 187-195; publicado asimismo en *Anuario Filosófico*, 11 (1978), pp. 197-207; y en *Studium*, 19 (1979), pp. 111-119.

⁴⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S th.* I, q. 27, a. 1, sol.

⁴⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, lib. IV, cap. 11. Desde una perspectiva estrictamente teológica, puede consultarse: Josep-Ignasi SARANYANA, *La doctrina sobre el 'esse' de Cristo en los teólogos de la*

añadiremos que el entendimiento absoluto divino no conoce por medio de especie alguna, sino por su propia esencia. Esta, la esencia divina, deberá entonces entenderse como *similitudo omnium rerum*⁴⁸; expresión que insta al filósofo a indagar el significado de esta *similitudo* de todos los seres en el conocimiento creador. Saranyana trata entonces a continuación de las claves para el entendimiento del lenguaje en la Sagrada Teología.

Por su parte, la relación entre el lenguaje y el conocimiento en la Edad Media fue tratada por nuestro autor en 1981, en *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*⁴⁹. Se detiene aquí en el argumento de las «palabras fundamentales», en cuanto conceptos cuyo significado no puede ser arbitrario.

En otro orden de conceptos, Saranyana ha dejado abierta la investigación terminológica en lo que se refiere a ese saber con el que culmina el medievo del XIII desde la inteligencia de Tomás de Aquino, esto es, la doctrina del *actus essendi*. A la preparación de esta temática se refiere el artículo *Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del «actus essendi»*⁵⁰. A mi juicio, el valor de esta publicación reside precisamente en que proporciona las claves más importantes para el estudio del —como se expresa el propio autor— origen histórico-genético del *esse* tomasiano. Se repasan entonces los autores que han constituido un hito o una clave en tal cuestión, desde Alfarabi y Avicena, pasando por Guillermo de Alvernia, hasta el estudio de la recepción de la distinción entre esencia y existencia en la obra del que fue el maestro de santo Tomás, esto es, san Alberto Magno. La *Summa de creaturis* o el *Comentario a las Sentencias* son apreciados en su terminología propia, así como el tratado *De causis et processu universitatis*. Con todo ello, además, el artículo recoge las principales investigaciones y resultados de los medievalistas contemporáneos, en aras, sobre todo, a dejar de manifiesto, finalmente la originalidad de la doctrina tomista en este punto. En este respecto, el Profesor Saranyana dejó clara la distancia especulativa entre el que podríamos denominar esencialismo aviceniano y la doctrina de la actualidad del *esse* en Santo Tomás de Aquino en su artículo *Posibilidad y necesidad en Avicena*⁵¹. Además, en su artículo *Sobre la inmaterialidad de las sustancias espirituales (Santo Tomás versus Avicibrón)*⁵², además de llevar a cabo una amplia investigación sobre la obra del filósofo judío español, destaca bien la doctrina sobre la forma sustancial tomista, que se erige como crítica al hilemorfismo universal gabrioliano; crítica que sin duda ha de contribuir a la originalidad tomista del *esse* como *forma formarum*.

Por otra parte, y en lo que se refiere de nuevo a las nociones claves en Tomás de Aquino, Saranyana había abordado —en su libro sobre *La Filosofía Medieval*— el estudio de un tema que ha sido objeto de largas investigaciones en la actualidad, a saber, la cuestión acerca de los trascendentales, y en concreto, del *pulchrum* en cuanto trascendental. Concuerta en este punto con las investigaciones más recientes, afirmando la trascendentalidad del *pulchrum* en Santo Tomás⁵³. Esta última conclusión resulta de

segunda mitad del siglo XIII, en Francisco Lucas MATEO SECO (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y redentor del hombre*, Pamplona, 1982, 637-647.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, lib. IV, cap. 53.

⁴⁹ Publicado en *Miscellanea Mediaevalia*, 13 / 1, Berlin, 1981, pp. 424-433.

⁵⁰ Artículo que se publicó en *Albert der Grösse. Seine Zeit, Sein Werk, seine Wirkung*, (en *Miscellanea Mediaevalia*, 14), Berlin, 1981, pp. 41-49.

⁵¹ Publicado en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 5 (1985), pp. 239-258. Cfr. Josep PUIG MONTADA, *Necesidad y posibilidad, Avicena y Averroes*, en M^a Jesús SOTO-BRUNA (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona, 2005, pp. 81-108.

⁵² En *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 70 (1978), pp. 63-97.

⁵³ Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *La Filosofía Medieval* pp. 294-300. Sigue en esto a Jan A. AERTSEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, trad. cast., Pamplona, 2003.

crucial importancia para elaborar en la actualidad una teoría de la estética que tenga en su base a la metafísica.

c. *Neoplatonismo y creación. De Eriúgena a Eckhart*

Sin duda, una de las claves para la comprensión del medievo proporcionada por Saranyana se ha centrado en la cuestión del significado de las ideas divinas para una comprensión de la creación del mundo por parte de Dios, y ello en orden a dilucidar el estatuto ontológico del ser finito de lo creado. Asunto este que, como resulta conocido, recorre la historia de la filosofía medieval desde que —como decíamos al principio— la creación de la nada irrumpe en el tema y el programa del filosofar. Se trata de una de esas cuestiones en las que la especulación alcanza su punto más álgido y determina a su vez el camino del filosofar hacia la intelección metafísica y teológica de la dependencia del mundo respecto del Absoluto. Por ese motivo habremos de detenernos algo más exhaustivamente en los términos fundamentales en los que se ha planteado el asunto, y ello de la mano de las más significativas publicaciones del autor que tratamos relativas al tema mencionado.

En la dirección apuntada abordó, en 1979, nuestro autor la cuestión de las «ideas» en quien es hoy ya considerado en toda la manualística como el primer pensador propiamente medieval, esto es, Juan Escoto Eriúgena⁵⁴. Recordó entonces Saranyana que «El tema de las ideas entra en la filosofía medieval principalmente por tres cauces: a través de la tradición judaico-alejandrina, cuyo representante más caracterizado es Filón (nacido el ca. 25 a. de Xto. y muerto después del 50 p. Xtum.), quien, en base a una interpretación alegórica del viejo Testamento, en su obra *De officio mundi* intenta sintetizar los elementos platónicos y estoicos en el *Lógos* divino; por medio de las especulaciones de san Agustín sobre el pensamiento de Cicerón y una parte de las *Enéadas* plotinianas que le permiten tratar, en su *De diversis quaestionibus* 83, el modo de hacer compatible la pluralidad de las ideas en Dios con la unidad de la *intelligentiae divinae*; y, por último, como consecuencia de la permanente fascinación que ejercen en el pensamiento cristiano los primeros versículos del prólogo de San Juan»⁵⁵.

Pues bien, al abordar la metafísica eriugeniana en lo que a lo anterior se refiere, Josp-Ignasi Saranyana sitúa con claridad al filósofo irlandés dentro de la corriente ejemplarista, aduciendo además la influencia que recibe de las obras del Pseudo-Dionisio. Con ello, Saranyana continúa la línea de investigación contemporánea que ha deshecho definitivamente el equívoco de la interpretación de Eriúgena como monista o panteísta.

De hecho, el filósofo irlandés ha sido de hecho objeto de las más variadas interpretaciones: panteísta, monista, místico, racionalista, agnóstico, precursor de la filosofía moderna y del idealismo, pero también ligado a la mejor tradición patrística, que, por su medio, alcanza a la filosofía escolástica⁵⁶. Y es que no se puede negar a su vez que el propio Eriúgena ofrece en su obra escrita elementos suficientes para dar pie a esta divesidad de opiniones, y ello hasta el punto de que se ha optado en ocasiones por resumir su pensamiento como «dialéctica de las antinomias».

La investigación abierta por Saranyana en lo que a Eriúgena se refiere, nos enseña que la lectura atenta de su obra y la sucesiva investigación de su pensamiento ha ido

⁵⁴ Josep-Ignasi SARANYANA, *Las «ideas» en Escoto Eriúgena*, en *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, 1979, vol. II, pp. 1207-1213.

⁵⁵ Josep-Ignasi SARANYANA, *Las «ideas» en Escoto Eriúgena*, p.1207.

⁵⁶ Étienne GILSON, explicó ya la unidad de fe y razón en nuestro autor en su obra: *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1952.

poniendo cada vez más de manifiesto que, en realidad, la obra del pensador irlandés supone una síntesis del pensamiento griego y del cristianismo, que ha intentado reunir los motivos fundamentales del misticismo y del racionalismo, cerrándose a todo intento de sistema que elimine o haga prevalecer un elemento sobre el otro⁵⁷. En efecto, como para todo filósofo cristiano, el interés fundamental de Eriúgena radica en la búsqueda del conocimiento de Dios como origen y como fin. En este conocimiento de la realidad suprema, se resume la entera tarea preparatoria que supone el lenguaje y el razonamiento filosófico y desde ahí ha de juzgarse todo el valor —o desvalor— del conocimiento humano del mundo, pero también del conocimiento que la persona tiene de sí misma. En este sentido, ha puesto de manifiesto que Eriúgena se inspira profundamente en el pensamiento de la tradición de los Padres, pretendiendo presentar la doctrina cristiana en un escenario neoplatónico; distinguiéndose en él el influjo de San Agustín y el de los Padres griegos. Eriúgena —sostiene— no es panteísta o monista, es un filósofo cristiano, que no subordina la Escritura a la razón, sino que recurre al racionalismo griego como elemento conceptual para explicar el cristianismo en su propio contexto filosófico, que es el neoplatonismo.

Dado lo anterior, Eriúgena resolvería el problema de la multiplicidad de las ideas en Dios en la línea de Dionisio; en esta dirección, el comentario de Tomás de Aquino a este último nos señala que en Dios se hallan los ejemplares de todas las cosas⁵⁸. Esta concepción se ha caracterizado como el ejemplarismo medieval.

Desde esta perspectiva, W. Beierwaltes ha señalado en nuestros días que su obra fundamental, el *Periphyseon* o *De divisione naturae*, significa exactamente el interés especulativo de Escoto Eriúgena; el cual se resume en el interés de fundamentar argumentativa y racionalmente la verdad de la *doctrina christiana*⁵⁹. En este sentido, Eriúgena no cuestionaría la existencia del Fundamento o del Absoluto, antes bien, partiendo de Él, del origen, pasa a explicar la estructura y el sentido del mundo y de la actividad humana en él como una *explicatio* del primer origen: *teophania* es el término que resume su metafísica, pero también es la noción que sintetiza su teoría del conocimiento humano sobre el Absoluto⁶⁰; de ahí la distinción establecida entre la consideración de la naturaleza en la eternidad del Verbo, y su consideración desde la temporalidad que constituye el mundo creado⁶¹.

Pues bien, Saranyana ha mostrado cómo, al final de la Edad Media, que la preocupación por discernir el estatuto de lo creado desde la indagación que supone una metafísica del Verbo o del intelecto divino, se encuentra en el gran maestro renano que

⁵⁷ Dentro de los estudios actuales y en la misma dirección de Josep-Ignasi SARANYANA, se ofrece como una clave la obra de Werner BEIERWALTES, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a. M., 1994; trad. cast.: *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*, Pamplona, 2009.

⁵⁸ Josep-Ignasi SARANYANA, *Las «ideas» en Escoto Eriúgena*, p. 1209, donde cita, de TOMÁS DE AQUINO: *In Librum beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio*, texto de PSEUDO-DIONISIO, n. 282 (ed. Pera).

⁵⁹ Cfr. W. Beierwaltes, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a. M. 1994, Prólogo, p. 7.

⁶⁰ La metafísica eriugeniana del *Periphyseon* subraya la ausencia de ese proceso temporal en las acciones divinas *ad intra*. De ahí su distinción entre: *tempora secularia* o *temporalitas mundo*, y *tempora aeterna*; haciendo claramente referencia este último término a la ausencia de temporalidad propiamente dicha en lo que Eriúgena determina como “autoconstitución” del Absoluto. Cfr. *Periphyseon*, Lib. II, pp. 72-73, ed. crítica de I. P. SHELDON, — WILLIAMS (con la colaboración de L. BIELER,), en: *Scriptores Latini Hiberniae*, vol. VII, IX y XI, Dublin 1968, 1972, 1981 (Libs. I-III); libs. IV-V: *Joannis Scoti Opera, Patrologiae Latinae*, Ed. Migne, PL, Tomo 122, H. J. Floss, París 1853.

⁶¹ *Periphyseon*, Lib. III, p. 76 (PL 640 D): *Sed quia una eademque rerum Natura aliter consideratur in aeternitate Verbi, aliter in temporalitate constituit mundo*.

fue Juan Eckhart, muerto en 1327 y condenado en 1329; nos lo recuerda en su artículo: *El maestro Eckhart: Nuevos estudios y ediciones*⁶².

Desde 1464, época del cardenal Cusa, hasta Heidegger —que muere en 1966— la filosofía alemana ha ido cobrando un interés cada vez mayor por el Maestro Juan Eckhart, hasta el punto de ser considerado como el *Vater der deutschen Spekulation* (padre de la especulación alemana)⁶³. Saranyana, además de ilustrar acerca del estado de las ediciones de Eckhart, explica bien cómo sus teorías dependen del dominico Teodorico de Freiberg, nacido en Sajonia hacia 1240 y fallecido hacia 1310. La influencia de este último sobre el primero se centraría sobre todo en la doctrina sobre el intelecto.

Lo anterior explicaría bien el concepto que posee Eckhart de Dios como intelecto puro, «pues sólo el intelecto es capaz de originar algo de sí sin degradarse»⁶⁴. Esta comprensión del Absoluto situaría a Eckhart dentro de las neoplatónicas metafísicas del *Lógos*, a la vez que estaría en el origen de la modernidad.

El principal hilo conductor de la especulación ekhartiana, a saber, el binomio creado-increado —en la línea interpretativa de Burkhard Mojsisch— solamente podría resolverse desde una comprensión del Absoluto como intelección. Llegados a este punto, no debe olvidarse que la metafísica ekhartiana sobre el ser no reposa únicamente sobre la revelación del libro del *Éxodo*, sino que se articula además desde la reflexión en torno a los primeros versículos del evangelio de San Juan, donde Dios se manifiesta como Verbo o *Lógos*. Es el tema central abordado en las *Quaestiones parisienses*, donde Eckhart establece la prioridad, en Dios, del intelecto sobre el ser, y, desde ahí, trata de resolver la cuestión acerca del estatuto de la finitud.

En efecto, en la primera de las *Quaestiones parisienses* Meister Eckhart establece la identidad, en el Absoluto, del inteligir y del ser, para, a continuación sostener que es la actividad intelectual la que propiamente funda el ser divino. La doctrina del Verbo es en el maestro renano una especulación sobre el intelecto divino y sostiene que Dios es en tanto que entiende: «El Verbo, en efecto, nace desde que aparece lo conocido, lo inteligible. Ahora bien, lo inteligible para el intelecto no es el Uno de la mónada, que está más allá de toda intelección posible, sino el Ser, que es lo supremamente inteligible. La felicidad divina reside en esta generación, en este surgimiento interno de la vida intelectual por la cual Dios es Él mismo el objeto de su intelección y se afirma como Verbo»⁶⁵, y es en el Verbo, siguiendo el comentario de San Juan, donde se encuentran las razones de lo creable (*sine ipso factum est nihil*).

La prioridad del intelecto sobre el ser es ahora, en un cambio de argumentación, la que lleva a considerar el nombre de ser como referido a lo creado: *Tertia ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*⁶⁶. Y «a continuación Eckhart identifica ser con ser-creado, justificándolo desde el texto de Juan: *omnia per ipsum facta sunt*»⁶⁷; así, las cosas, una vez creadas, se hallan fuera de la razón absoluta, y el ser suyo es, propiamente, un ser-creado. Desde esta

⁶² Publicado en *Scripta theologica*, 16 (1984), 897-908.

⁶³ Josep-Ignasi SARANYANA, *El Maestro Eckhart. Nuevos estudios y ediciones*, pp. 897-908.

⁶⁴ Josep-Ignasi SARANYANA, *El Maestro Eckhart. Nuevos estudios y ediciones*, p. 902.

⁶⁵ Hervé PASQUA, *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Paris, 2006, p. 80.

⁶⁶ Véase la Obra Latina: *Magistri Eckhardi opera latina*, fasc. 3, *Quaestiones parisienses*, ed. A. DONDAINE, Leipzig, 1936 (abrv.: LW). LW V, 40, 5-7.

⁶⁷ Burkhard. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, 1983, p. 31.

reflexión Eckhart, como hemos advertido anteriormente, pretende situarse en la línea de la cosmología del *Liber de causis: prima rerum creatarum est esse*⁶⁸.

Desde lo anterior, el nombre de ser pasa constituir algo más propio de lo creado, y entonces Dios es considerado como ser únicamente en lo que hacer referencia a su actividad creadora, que consiste en dar el ser: *Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo primo habet rationem creabilis*⁶⁹. Esta consideración permite, en la mente del de Turingia, establecer de un modo definitivo la trascendencia del Absoluto, pues el intelecto divino no es nada de lo que es hasta que no ejerce su actividad intelectual referida a la criatura; parafraseando el libro III del *De anima* de Aristóteles, la razón no se halla mezclada con nada y de este modo puede conocer todo.

El intelecto, en cuanto tal intelecto, no se halla mezclado con el ser; pues lo creado (o creable) en el intelecto divino, no posee ser propio; mientras que todo ser fuera del intelecto es criatura, es otro que Dios, no es Dios. Ahora, el ser divino es advertido a la luz del intelecto y se afirma como aquello que permite a la criatura existir, estar fuera de Él; «por esta razón, en sí misma esta última (la criatura) es nada: pues ella es solamente por el ser que ella misma no es. A diferencia de la doctrina de santo Tomás, aquí la criatura no posee un acto de ser propio»⁷⁰.

La doctrina eckhartiana sobre el *esse* y la prioridad del inteligir en el Absoluto conllevó, sin duda, fuertes debates doctrinales, en la así denominada «controversia coloniense» (1326), especialmente en lo que se refiere al constitutivo formal de la divinidad. Josep-Ignasi Saranyana detalló con gran precisión el estado de esta cuestión en su artículo *Meister Eckhart y la controversia coloniense (1326). A propósito de la libertad en la investigación teológica*⁷¹. El trasfondo doctrinal del maestro renano se distanciaría respecto de la doctrina tomista acerca del *Ipsum Esse Subsistens*.

d. San Anselmo y la modernidad

Si Eckhart ha abierto la vía de la magna especulación alemana, Anselmo de Aosta, Obispo de Canterbury, situado a finales del siglo XII en la Abadía de Bec, no ha dejado de llamar la atención desde Duns Escoto hasta los más recientes análisis en la filosofía analítica contemporánea. Dos grandes atribuciones se le deben: su contribución a la dilucidación de la noción de verdad⁷² y sus argumentaciones acerca de la posible demostración racional de la existencia de Dios. A través de su procedimiento relativo a las «verdades necesarias», prepara las grandes síntesis de los siglos XII y XIII. Su aportación principal —sin duda— se enmarca dentro de la Teología natural, en lo que se refiere a las pruebas de la existencia de Dios. El método que emplea puede denominarse «inteligencia de la fe». Puede afirmarse que San Anselmo representa el primer intento en Occidente por tomar en serio la razón humana.

En lo que respecta a la noción de verdad dada por San Anselmo, Saranyana nos ayuda en la hermenéutica del texto anselmiano, en aras a la comprensión, en la actualidad, de la eternidad de la verdad. Lleva a cabo esta lectura de la mano de tres proposiciones fundamentales: (a) Lo futuro fue algo (antes). (b) Lo pasado será algo

⁶⁸ *In Sapientia* n. 26, LW II, 346, 5-8: *Et hoc est quod in De causis dicitur: 'prima rerum creatarum est esse'. Hoc est dicere, secundum unum intellectum, quod rerum creatarum ipsum esse est prima causa earum, id est finis; prima enim causa causarum est finis.*

⁶⁹ LW V, 41, 7.

⁷⁰ Hervé PASQUA, *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, pp. 81-82.

⁷¹ En *Scripta theologica*, 21 (1989), pp. 887-902.

⁷² Josep-Ignasi SARANYANA ha abordado este asunto en un artículo, destacable por su claridad y profundidad a la vez: *Sobre la noción anselmiana de verdad*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 11 (1984), pp. 117-122.

(después). Estas dos proposiciones significan que no hay futuro sin pasado, ni pasado sin futuro. En otras palabras, lo pasado será futuro y lo futuro será pasado. De esta reflexión se sigue la tercera, referida a la verdad: (c) La verdad es sin principio ni fin. El resto de los capítulos del *De veritate* anselmiano es comentado en el resto del artículo de Saranyana sobre la verdad en San Anselmo.

Por su parte, el argumento del *Proslogion* para probar la existencia de Dios ha sido comentado por Tomás de Aquino, san Buenaventura, Duns Escoto, Ockham, Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke, Hume, Kant, Hegel, Brentano, Frege, Karl Barth, entre otros. En sus *Lecciones de historia de la filosofía* (FCE, III, 125), Hegel dice, refiriéndose a nuestro autor: «La prueba ontológica es la primera prueba verdaderamente metafísica de la existencia de Dios; asume el giro de que Dios, tomado como la idea de la esencia que reúne en sí misma toda la realidad, lleva dentro de sí también la realidad del ser. Esta prueba deriva del concepto de Dios como la esencia general de las esencias»⁷³. Hegel admiraría así las contribuciones del Abad de Bec a la razón⁷⁴.

Es de destacar ciertamente la confianza de san Anselmo en la razón. Él menciona su doctrina de las «razones necesarias»: las concibe como argumentaciones estrictamente racionales, que, supuesta la fe, se realizan en el interior de los contenidos de la propia fe. Con estos argumentos, Anselmo no pretenderá «demostrar la fe», sino «probar» a la misma razón que, con el acto de fe que es personal, no ha abandonado (la razón) sus propias leyes ni ha caído en el absurdo.

Según la lectura de Saranyana, el valor de San Anselmo para Hegel estribaría en que sólo buscaba la demostración racional de la fe, pues según el pensador alemán «La pregunta es si existe el ser absoluto pensado, que llamamos Dios. No, por tanto, qué o quién es Dios, sino, si Dios existe. Y con tal pregunta sobre la esencia divina, la conciencia de sí se recupera a sí misma como expresión de la dialéctica del pensamiento absoluto. En efecto, si la conciencia puede demostrar que ha pensado el absoluto, ella es un momento de la conciencia del absoluto; y, por consiguiente el absoluto existe»⁷⁵. Así pues, según el idealismo hegeliano, san Anselmo habría contribuido a superar la oposición entre el pensar y el ser.

Saranyana, no obstante, es consciente de que la cierta identidad o paralelismo entre la lógica y la ontología que supone el que se ha denominado argumento ontológico anselmiano, no es correcto cuando se trata de explicar bien la peculiaridad de la existencia. Esta explicación la ha puesto de manifiesto en su artículo: *La recepción del argumento anselmiano en la escolástica del siglo XIII (1220-1270)*⁷⁶. Guillermo de Auxerre, Ricardo Fishacre, Alejandro de Hales, Buenaventura de Bagnorea, Juan Peckham y Alberto Magno son puestos en diálogo en torno a la cuestión que pregunta si acaso es posible pensar que Dios no existe.

¿Cómo hablar de Dios?: esta pregunta subyace en toda la literatura medieval, de un modo especial desde la recepción de «Corpus Dionisiacum», y a ella subyace la

⁷³ Como es sabido, y lo recordó el propio Josep-Ignasi SARANYANA en su *Historia de la Filosofía Medieval*, de las 56 páginas que dedica a la filosofía medieval, 5 se refieren a este autor, mientras que en otras tantas Hegel resume a Tomás de Aquino, Alberto Magno, Alejandro de Hales y Duns Escoto.

⁷⁴ Hegel considera que la Teología poco tiene que decir, especulativamente hablando, sobre la esencia divina. Se reduce a ser el conocimiento de lo que Dios mismo ha revelado. La filosofía es para él la verdadera especulación de lo divino por encima de la revelación. Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *¿Por qué Hegel admiró a san Anselmo?*, en Javier ARANGUREN, Juan José BOROBIA, Miguel LLUCH-BAIXAULI (eds.), *Fe y razón* (publicación de las Actas del I Simposio Internacional sobre “Fe y cultura contemporánea”), Pamplona, 1999, pp. 259-266; *Warum Hegel den Hl. Anselm bewunderte. Eine Revision*, en *Archa Verbi*, 2 (2005), pp. 128-139.

⁷⁵ Josep-Ignasi SARANYANA, *¿Por qué Hegel admiró a san Anselmo?*, p. 263.

⁷⁶ En VV. AA., *Veritate Catholicae, Festschrift für Leo Scheffczyk*, Pattloch, Aschaffenburg, 1985, pp. 612-627.

cuestión epistemológica, que es necesario resolver, en orden a elaborar una metafísica de acuerdo con la razón natural y que, por tanto, abra la posibilidad de una teología cuya explicación de la fe sea acorde con los principios metafísicos de la mencionada razón natural. Pues bien, después de la aportación anselmiana, después incluso de la original síntesis tomasiana, cierra las puertas del siglo XIII un autor —filósofo y teólogo— cuyas interpretaciones han de conducir, sin solución de continuidad, a las puertas de la modernidad; se trata de Juan Duns Escoto.

Ciertamente, el debate surgido a lo largo de la historia acerca del argumento anselmiano, ha provocado además la discusión acerca de si el ser humano puede, *in via*, conocer al Creador; cuestión esta que se inserta dentro de una determinada concepción de la metafísica en cuanto abierta a la teología. En otras palabras, el tema más amplio acerca de las relaciones entre razón y fe, ha abocado al problema de la «onto-teología». Para abordar este asunto, Josep-Ignasi Saranyana ha entrado de lleno en el autor en quien se desencadena tal problemática, esto es, Juan Duns Escoto, de la cual, además, se hará heredero, en el siglo XX Martin Heidegger, quien sin duda es deudor de Duns Escoto. En su artículo *Onto-teología en Juan Duns Escoto*⁷⁷, explica bien, como la obra escotista supone una renovación de la metafísica, que engarza, ciertamente, con la modernidad, pero que es preciso repensar en su relación con la teología.

Saranyana resume la cuestión escotista con las siguientes palabras: «La discrepancia (respecto de Avicena) era doble: por convicciones religiosas y por fidelidad histórica. Según el credo cristiano, el hombre —caído de su integridad original— no puede conocer como si no hubiera pecado, ni como conocerá cuando su naturaleza sea glorificada y vea a Dios cara a cara. Desde el punto de vista histórico se constata, además, que tampoco el peripatetismo admitió que la noción de ente fuese inmediata. En definitiva, y si nos preguntásemos en qué sentido Dios puede ser pensado metafísicamente por Duns, habría que responder: “El ser infinito sólo se incluye en la metafísica cuando se concibe al ser infinito como actualmente lo podemos conocer”. No, por tanto, como lo conocen los bienaventurados. Pero, ¿cuál es ese modo actual de conocer el ser?»⁷⁸. Si la respuesta escotista, señala nuestro autor, es que, en el estado actual, el modo de conocer el ser radica en su concepto o noción que lo define como «ente en cuanto ente», entonces, ciertamente, se hace posible una teología natural que concibe, dando primacía a la univocidad, a Dios en cuanto ente. Pero eso olvidaría la imprescindible temática sobre la analogía, sin la cual la relación Dios-criatura no acaba de hallar los términos para una adecuada explicación de la relación de dependencia de lo finito respecto del Absoluto; así como tampoco acabaría de argumentar —en el ámbito de una metafísica realista— la presencia y la manifestación de lo divino en el mundo, asunto este que han indagado todas las escuelas medievales, proporcionando las bases filosóficas para el ascenso hacia la teología.

M^a Jesús SOTO-BRUNA
Universidad de Navarra
Departamento de Filosofía
E-31190 Pamplona
mjsoto@unav.es

⁷⁷ En: Tomás TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Pamplona, 2004, pp. 1261-1275.

⁷⁸ Josep-Ignasi SARANYANA, *Onto-teología en Juan Duns Escoto*, p. 1263; el autor está citando a: J. OWENS, *Up to what point is God included in the metaphysics of Duns Scotus*, en *Mediaeval Studies*, 10 (1948), pp. 163-177, aquí p. 176. Saranyana además dialoga en este artículo con la posición de José Luis ILLANES, *Estructura y función de la teología en Juan Duns Escoto*, en *Scripta theologica*, 22 (1990), pp. 49-86.